

## O “Rapto de Europa”: hermenêutica e multiculturalismo\*

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Em Maio de 2004, após o quinto e maior alargamento, diria, com a sua próxima refundação, a União Europeia é politicamente unificada de Oeste a Este, numa União quase-continental; então, deixará de ser abusivo identificar União Europeia com Europa. Além de novas fronteiras mais alargadas a leste, será também um espaço geopolítico dos maiores do mundo (450 milhões de cidadãos). Entre a tentação egoísta de encerrar-se nas actuais fronteiras, Europa assumiu a sua história, a sua unidade e diversidade. Europa não poderia permanecer dividida entre os do Ocidente, que já têm a Europa, e os do Leste, que ainda acreditam na Europa.

A vocação federal da União não significa apenas respeito, mas “o amor da complexidade” (na feliz expressão de Denis de Rougemont), onde o princípio da subsidiariedade se revela conatural; se, com o Tratado de Maastricht, tal princípio, também ele muito antigo na filosofia, foi incorporado no designio europeu, far-me-ei eco das palavras do Professor Lúcio Craveiro da Silva, que, já em 1959, escrevia: ensina “a experiência que sempre que uma sociedade superior

---

\* Texto da “Oração de Sapiência”, proferido (excertos dos pontos 1, 2, 3, 5), no Salão Medieval, no dia da Universidade do Minho (17/02/2004).

assume as funções de uma sociedade inferior, fora da esfera do bem comum, (...) a sociedade civil ficou sempre menos próspera e mais empobrecida"; ora, "(...) só pode admitir-se a intervenção duma sociedade superior quando esta intervenção é supletiva, ou seja: quando serve de ajuda e de progresso e não de absorção e de destruição"<sup>1</sup>.

Não será questão, aqui e agora, dos muitos problemas suscitados, seja o directório europeu a recluir, o equilíbrio institucional a instaurar, a configuração federativa que possa antever-se. Tendo sido incubido pelo Instituto de Letras e Ciências Humanas, Escola a que pertenço, de pronunciar esta Oração, é a *Europa profunda* que quero perscrutar, a *Europa íntima* que estará ante mim. Faço-o em cinco tempos: o pluralismo linguístico como "conversação europeia"; Europa e os modelos de integração identidade-alteridade; Europa, das culturas à cultura; a "consciência europeia" como utopia; por fim, a Europa do Mar.

O pluralismo linguístico patente no espaço geopolítico que se vai alargando, em que convivem línguas diferentes – índices de diferentes idiossincrasias culturais e duma diversidade de formas de vida colectiva –, se expressa com marca indelével esta singularidade da União Europeia, é também força que resiste a uma Europa uniforme, do tipo da que foi intentada por Napoleão, ou outros intentos que, mais próximos de nós, no século XX, findaram tragicamente em extermínio humano.

Foi Umberto Eco quem recordou que Europa se inicia com o surgimento das línguas vivas: "com a irrupção de suas línguas, principia (...) a cultura crítica da Europa que, afrontando o drama da fragmentação das línguas, começa a reflectir sobre o seu próprio destino de civilização multilinguística"<sup>2</sup>.

Hans-Georg Gadamer, filósofo que dotou a hermenêutica de peculiar eficácia, inquirindo a função da linguagem na comunicação, no diálogo e na história dos humanos, examina em *Verdade e Método*<sup>3</sup> o processo ininterrupto da comunicabilidade e historicidade humanas. Compreender (*verstehen*), mediante a interpretação (*Auslegung*) e a aplicação (*Verwendung*), são conceitos axiais da hermenêutica gadameriana, mostrando como o conhecimento da história e da sociedade não pode nem deve reduzir-se a um paradigma metodológico-positivista.

É neste sentido que afirma que "a língua é não somente uma das faculdades de que desfrutam os humanos, mas é por ela que se mostra e se funda o facto que os homens têm um mundo"<sup>4</sup>. Para compreender uma língua é preciso estar nela, viver nela; passar duma língua a outra é muito mais que trocar palavras e estruturas equivalentes: é pensar a partir de outra língua. A nossa própria língua é o horizonte da nossa relação com outras línguas e implica uma abertura a outros mundos; não se trata de um mero fenómeno de empatia, mas duma autêntica realização que é também vital-histórica, na medida em que compreender é um acontecimento histórico-linguístico, isto é, a realização da efectividade histórica (*Wirkungsgeschichte*); neste conceito radica o núcleo da hermenêutica.

Uma antiga máxima diz: *in claris, non fit interpretatio*. A realidade, porque susceptível de maior esclarecimento para se revelar na sua verdade – seja esta limitada, parcial ou perfectível –, carece de interpretação. Ora, sendo a linguagem a "casa do ser", como dizia o filósofo Heidegger, a palavra é refúgio onde as coisas são espiritualmente guardadas, transmitidas – qual hospitalidade aos seres do mundo, que os preserva. A linguagem é, pois, mediação necessária entre o homem e o mundo, pela qual o fenómeno advém, que nos revela quer o ser dito ou o ser dizível das coisas, quer o poder de dizer dos humanos; em suma, como *lumen naturale* ou instauração da via significante, dá a esta a sua visibilidade no mundo.

Foi Wilhelm von Humboldt quem procurou compreender cada língua como se duma nova visão do mundo se tratasse; também para Gadamer, na senda de Humboldt, não só a linguagem introduz o indivíduo que fala uma determinada língua numa visão do mundo, mas, mais ainda, linguagem e mundo não têm

existência independente: ambos se dão em função do outro, porque o “mundo” só é mundo enquanto é referido através da linguagem, e a linguagem só tem a sua verdadeira existência pelo facto de nela se representar o mundo; “se se elimina essa função referencial, só restará um jogo absurdo de significantes errantes”<sup>5</sup>; deste modo, também Paul Ricoeur defende o princípio de que uma linguagem sem mundo e sem referência se transformaria inevitavelmente num conjunto de significantes sem sentido; di-lo dum modo lapidar, em *Soi-même comme un autre*: “a narração faz parte da vida antes de se exilar na vida da escrita”<sup>6</sup>.

Sem estas referências não se entendem as conferências de 1989, de Gadamer, publicadas depois com o título *A Herança de Europa*<sup>7</sup>, que constituem verdadeiramente uma “aplicação” ao âmbito sócio-político. Europa, mais que qualquer outra parte do mundo, caracteriza-se originalmente pela possibilidade e necessidade históricas de convivência com outros por diferentes que eles sejam; e escreve: “a diversidade de línguas europeias, a vizinhança do Outro num espaço reduzido e a igualdade do Outro num espaço ainda mais restrito, parece-me constituir uma verdadeira escola”<sup>8</sup>.

É neste sentido que Gadamer salienta a experiência de alteridade: “Europa tem a vantagem especial de ter podido e devido aprender mais do que outros a viver com os outros”; desde logo, “pela pluralidade de línguas europeias”, que “faz que o Outro se aproxime na sua diversidade. Esta vizinhança do Outro concerne-nos, apesar de todas as diferenças. O Outro do vizinho não é somente a diferença tímida a evitar, mas a diferença que convida e que concorre para o encontro connosco mesmos. Todos nós somos Outros e todos nós somos nós mesmos”<sup>9</sup>.

A questão, longe do ideal duma única língua, ou da percepção duma inextricável babelização, passa pelas virtualidades do pluralismo linguístico. A profusão das línguas é a negação da uniformidade em benefício da polifonia e da fascinação pela pluralidade: “Por isso não creio em absoluto na ideia de uma língua única, nem para a Europa nem para a humanidade. Pode ser prático e,

em certos âmbitos, como o da comunicação, já se pratica. Porém a língua é principalmente aquilo que a comunidade linguística natural fala e só as comunidades linguísticas naturais estão em situação de construir juntas o que as une e o que reconhecem nos demais" <sup>10</sup>. O pluralismo linguístico da Europa forma, pois, uma "verdadeira escola" de alteridade. A universalidade despojada das singularidades termina numa vaga generalidade; a aspiração à universalidade faz-se, pois, pelas veredas das singularidades. Europa permanece, por isso mesmo, como encruzilhada da humanidade – *fórum universal*, representado simbolicamente por essa casa em que todas as culturas, todas as línguas, essaíam dialogar e trocar a riqueza das suas diferenças.

## 2

### Europa e os modelos de integração identidade-alteridade

#### 2.1

Entre os modelos de integração identidade-alteridade está, desde logo, a *tradução*. Segundo Ricoeur, "Europa é e será inelutavelmente poliglota"; o modelo da tradução comporta exigências e promessas que se estendem muito longe até ao âmago da vida ética e espiritual dos indivíduos e dos povos. Tal modelo implica as condições fundamentais do funcionamento da linguagem, mediante as línguas, realizando as suas potencialidades universais em sistemas diferenciados nos planos fonológico, lexical, sintático, estilístico, etc. A possibilidade de transferência de sentido entre línguas expressa-se no ideal proposto por Humboldt, em elevar o génio da própria língua ao nível da língua estrangeira, sobretudo quando se trata de criações originais que constituem um desafio para a língua de acolhimento: "trata-se de habitar em casa do outro para o conduzir a sua casa a título de hóspede convidado" <sup>11</sup>, como se exprime Ricoeur.

Então, a tradução constitui um modelo apropriado para o problema específico que coloca a construção europeia; convida a estender o espírito da tradução

à relação entre culturas, isto é, aos conteúdos de sentido por ela veiculados. A atitude de acolhimento que a tradução propicia é cifra propulsora do diálogo e das relações interculturais e, com elas, da possível recepção, na casa da própria língua, do universo mental de outra cultura e, portanto, de costumes, crenças e valores.

Um outro modelo decorre do anterior: o da *troca de memórias*. Se já no plano individual é através das narrações referentes aos outros e a nós mesmos que articulamos e configuramos a nossa própria temporalidade, o encontro de diferentes “identidades narrativas”, densas de concordâncias e discordâncias, coloca a “função narrativa” no primeiro plano, pela qual se exerce no plano público da linguagem essa capacidade primária de conservação e evocação.

Ora, duas questões convém, desde já, dilucidar: a primeira diz respeito às personagens na “identidade narrativa”; ao mesmo tempo que as acções narradas estão subsumidas na unidade temporal duma história, as personagens estão também elas inseridas na narrativa: elas são ditas ao mesmo tempo que a própria história. Do feixe de consequências daqui resultantes, a principal é que a identidade narrativa não é a duma substância imutável ou duma estrutura fixa, mas identidade móvel e dialéctica mediante a concordância da história (tomada como uma unidade estruturada) e a discordância gerada pelas actuações contextuais. Segue-se, então, que é possível rever uma história contada tendo em conta outras narrativas; no limite, é possível expor várias histórias com incidência nos mesmos eventos; isso acontece sempre que tivermos em conta as narrativas dos outros. Esta nota conduz à segunda questão que importa enfatizar: se cada um acolhe uma certa identidade narrativa das histórias que lhe são expressas ou que ele próprio explana, esta identidade cruza-se com a de outros, podendo originar histórias em segundo grau – as procedentes de intersecções entre histórias múltiplas.

Ora, da conjugação destas duas dimensões – a constituição narrativa das identidades e o cruzamento com outras narrações – resulta o modelo das “troca de memórias”, “verdadeira emigração de narrativas” (na feliz expressão

de Ricoeur), cujo alcance ético é imenso: comunicar – tendo em conta as virtualidades da tradução, com a sua arte da transferência e a sua ética da hospitalidade linguística – exige um novo passo suplementar: assumir, em imaginação e simpatia, a história do outro através das respectivas narrativas; é o que ocorre com as personagens de ficção às quais nos identificamos provisoriamente pela leitura.

Transpondo novamente tais reflexões hermenêuticas para a União Europeia, temos que o cruzamento de histórias colectivas requer uma adequada compreensão da narrativa das identidades que se cruzam; então, a identidade dum grupo, dum cultura, dum povo, dum nação, não é a dum substância imutável, nem a dum estrutura fixa, mas a dum *história narrada*. Note-se que uma concepção fixa, arrogante, da identidade cultural, impede a compreensão da possibilidade de rever a história transmitida, e a de proliferar várias histórias sobre o mesmo passado.

Uma outra questão convém clarificar: o que impede por vezes culturas de se deixarem narrar de outro modo, é a função exercida na memória colectiva pelos *acontecimentos fundadores*, cujas celebrações tendem a encerrar cada grupo cultural numa identidade que pode tornar-se não somente imutável, como voluntária e sistematicamente incomunicável. Penso que o "*ethos europeu*" que se busca não implica o abandono dessas grandes referências históricas, mas um esforço de leitura plural. A título de exemplo, recorde-se quer o debate dos intelectuais franceses sobre a significação da Revolução Francesa, por volta de 1989 (aquando do bicentenário), quer a querela na Alemanha sobre a significação dos episódios trágicos da II Guerra mundial.

Na verdade, *narrar de outro modo* torna-se um imperativo, porquanto a riqueza inexaurível do acontecimento suscita uma variedade de narrativas; por outro lado, narrar de outro modo os acontecimentos fundadores dum história nacional é estimulado pela permuta das memórias culturais, isto é, pela partilha simbólica e respeitosa da comemoração dos acontecimentos fundadores das outras culturas nacionais, das minorias étnicas ou das suas confissões

religiosas minoritárias. Neste intercâmbio de memórias, trata-se de submeter a uma leitura cruzada os acontecimentos fundacionais, a cultura de uns e de outros, e de liberar mutuamente a dimensão renovadora que subjaz captiva em tradições fixas e inertes.

A este respeito, evoquemos novamente o fenómeno da *tradição*: esta, para Gadamer, não significa submissão ou passivismo na compreensão do passado; é em termos de “aplicação” (*Verwendung*), e não de sujeição, que deve apreender-se a relação entre a cultura duma época e a sua tradição: do mesmo modo que as ciências da natureza demonstram as suas proposições através da verificação experimental, cada cultura aplica à sua época a tradição que a constitui, por uma “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) entre diferentes perspectivas. Ora, uma tradição só é viva se convive com o seu outro lado que é a inovação: se uma tradição representa o lado de dívida para com o passado, ela só permanece como tal se está inscrita num processo ininterrupto de reinterpretação; então, tradição pressupõe revisão das narrativas do passado e leitura plural dos acontecimentos fundadores.

Contudo, o outro pólo da tradição – a *inovação* – requer o discernimento das promessas não prosseguidas do passado: o passado não é só o volvido, o que já teve lugar; na feliz expressão de Ricoeur, “ele está vivo na memória, graças às flechas de futuridade que não foram projectadas ou cuja trajectória foi interrompida”; não só “o futuro não realizado do passado constitui talvez a parte mais rica duma tradição”, mas “a libertação desse futuro não cumprido do passado é o benefício maior que se pode esperar do cruzamento das memórias e da troca de narrativas”<sup>12</sup> – este um dos princípios da hermenêutica ricoeuriana.

Com mais este passo, diremos que a questão da identidade colectiva não consiste apenas numa identidade narrativa, fundada nas narrações que uma comunidade faz de si mesma; funda-se também no que Jürgen Habermas designa por *identidade argumentativa*; na verdade, “só a construção narrativa de um processo significativo, adaptado ao colectivo em questão, pode permitir que sejam abertas as perspectivas de futuro orientadas para a acção e satisfazer a necessidade de afirmação e confirmação da identidade própria”<sup>13</sup>. Tradições, uma língua comum, narrativas, um solo comum, não bastam para legitimar uma comunidade; requer-se que as tradições sejam expostas à crítica, à dúvida, ao debate público.



É neste sentido que Ortega y Gasset caracterizou o devir europeu como impedido conjuntamente pela dúvida e acção: "a civilização europeia duvida no fundo de si mesma. Ainda bem que assim é! Não me recordo de nenhuma civilização que tenha desaparecido por um processo de dúvida. Creio antes recordar que as civilizações se têm extinguido por uma petrificação da sua fé tradicional, por uma arteriosclerose de suas crenças"<sup>14</sup>. A força activa e punjante de Europa exprime-se nesse apotegma de Ortega, que Jacques Delors resumiu, à sua maneira, caracterizando Europa, positivamente, como "continente da dúvida".

### 3.1.3. De muitas culturas à cultura

A questão é a da relevância da cultura, no âmbito de União Europeia: há *uma* cultura europeia? Europa não se apresenta antes como uma pluralidade de culturas? Ora, a verdadeira cultura não se deixa, em princípio, pôr de lado. Ela desemboca bem ao contrário num compromisso, por via de regra em favor da *pessoa humana*<sup>15</sup>; verdadeiramente, "a pessoa e os valores apenas são separáveis pela abstracção. Num mundo que não tivesse pessoas, não haveria valores, e reciprocamente. (...) Não basta dizer que os valores devem incarnar-se: eles não existem senão incarnados"<sup>16</sup>. Este, um dos fundamentos perenes da cultura europeia, que a União recolhe como princípio de base.

#### 3.1

Sintomática a este respeito é a famosa frase, atribuída a Jean Monnet, e que é citada a propósito e a despropósito: "Si c'était à refaire, je commencerais par la culture". Ora, não se pretende opor qualquer saída à pretensa via cultural de Jean Monnet, mas mostrar que essa citação apócrifa revela sobretudo que a via económica não se basta a si mesma.

Aliás, nenhum critério permite aferir devidamente a amplitude da cultura europeia, nem mesmo encontrar um princípio de unidade. Os critérios geopolíticos não servem; nem a Europa dos Seis do Tratado de Roma, nem a sua extensão a Dez, a Doze ou a Quinze, não definem uma unidade cultural. Os subconjuntos linguísticos têm uma significação cultural que vai muito além do uso comum duma língua e dum património literário. As fronteiras linguísticas raramente coincidem com as fronteiras políticas; por outro lado, não basta falar a mesma língua para estar culturalmente em uníssono: Viena não é Berlim, Londres não é Edimburgo, Bruxelas não é Paris. Se qualquer tentativa para delimitação da Europa da cultura parece vã, é que a cultura europeia é, parafraseando Pascal, um universo cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte nenhuma.

Europa é, acima de tudo, pois, uma "invenção cultural", cujos princípios gene-síacos radicam no antiquíssimo mito do *rapto de Europa*: a heroína – Europa –, figura da mitologia grega, filha de Agenor, nasceu nas margens mediterrânicas e era duma beleza resplandecente; colhia flores na costa, quando, Júpiter, que a amava ardentemente, a raptou, nas margens da Ásia, transformado em touro, transportando-a através do mar, para Creta, a parte do mundo a que deu o nome. Europa nasce, pois, dum mito grego, duma narrativa, onde Hesíodo, na *Teogonia* – nesse mito fundacional (século IX a.C.) –, celebra as possibilidades milenares da futura Europa.

Com efeito, Europa não nasce por imposição da geografia, tão variegada ela é nas suas multímodas variações, aliás, bastante indefinida – “uma espécie de cabo do Velho Continente, um apêndice ocidental da Ásia” (Paul Valéry). Europa não aparece também por determinação da economia; aliás, foi uma economia original que surgiu tardiamente por criação europeia; não brota tão somente das relações sociais, extremamente mutáveis que foram no decurso dos séculos; não assoma também duma unidade histórica, tão frágil ela foi, tendo constantemente ruído – o Império de Carlos Magno, o Império de Carlos V, a Liga de Estados de Napoleão, que se apoiaram na hegemonia; foi, sim, o cenário acidentado onde se moveram forças antagónicas vindas do Sul, do Este, do Oeste e do Norte.

Os legados da história definem também patrimónios culturais comuns. A maioria dos Estados que constituem a armadura política da Europa contemporânea

têm menos de dois séculos, tendo-se erigido entre o Congresso de Viena e o Tratado de Versalhes. Portugal, e mais algumas nações – poucas –, são as mais antigas constituídas em Estados soberanos; puderam inscrever-se culturalmente numa continuidade de espaço e tempo. De resto, são cidades, ou províncias muito mais velhas que os Estados a que hoje pertencem, que detêm uma existência cultural autónoma: Liège, Amesterdão, Paris, Hamburgo, Veneza, Munique, Salzburgo, Milão ou Florença, têm uma história cultural própria. Uma concepção da Europa da Cultura que apenas reconheça os Estados, seria irreal; também hoje, cidades, graças a geminações, regiões – a Europa das Regiões –, tornam-se actores eficazes numa comunidade europeia em exercício.

A Europa da cultura apreende-se melhor nas grandes correntes que moldaram a sua civilização. Há uma Europa romana, um pouco por todo o continente, com projecção no Norte de Portugal e no eixo de Compostela; como há uma Europa gótica, que parte de Île de France, vai de Sevilha a Upsália. Há uma Europa bizantina, há uma Europa do Renascimento, que se mostra em Itália, mas também de Londres a Viena e de Coimbra a Praga, e mais além... Há uma Europa do Barroco, com especial pujança na Europa peninsular, como há Europa das Luzes e Europa do Romantismo. É nestas comunidades de influências que a Europa da Cultura revela mais densamente a sua originalidade e complexidade.

Assim se explica que seja o europeu, frequentemente, o primeiro a não vislumbrar, na diversidade das suas manifestações, a unidade profunda da cultura europeia. Paradoxalmente, é fora da Europa que percebemos melhor o que é a cultura europeia: diante das Igrejas barrocas do Brasil ou do México, das casas portuguesas de Goa e Macau, nos bairros de Buenos Aires e Montevideu, sentimo-nos mais europeus que em Genebra ou Haia<sup>17</sup>. Essas projecções da Europa ao longe – qual *rapto de Europa* – conferem todo o seu sentido a esses parentescos tão pouco ou mal percebidos quando estamos em cenário europeu.

Ora, a "Europa é primeiramente uma unidade de cultura", que se manifesta em diversos níveis. A nível das formas, primeiramente: "O soneto, o romance, o quadro, o contraponto e a harmonia em todas as artes e em todos os nossos países; as liturgias, todas comparáveis; o sistema de voto, dos partidos políticos, os códigos escritos; os pesos e as medidas; a arquitectura rural, urbana, eclesiástica; a ciência experimental e o espírito crítico; as vestes e os meios de transporte"<sup>18</sup>. Tal unidade incarna-se ainda nas grandes correntes artísticas e intelectuais, desde as grandes escolas de arte, de música, de filosofia, correntes políticas, mas também a escolástica, o simbolismo, o surrealismo e a arte abstracta, o positivismo, o existencialismo, o estruturalismo, bem como o liberalismo e o socialismo, em suma, tudo o que conta na vida da cultura e dos povos: todas foram mais europeias que nacionais.

Escritores, artistas, músicos da Europa dos grandes espaços frios foram atraídos pelo Ocidente europeu, radicando-se aí, como Stravinski, Kandinsky ou Chagall; inversamente, Descartes, Voltaire, encontraram refúgio a Norte ou a Este da Europa. O Norte e o Sul define também quase todas as grandes aventuras literárias e artísticas da cultura europeia, talvez com uma dominância de influência meridional, como se o Norte necessitasse da luz vinda do Sul. Que seriam Shakespeare, Goethe, Chateaubriand, Stendhal, Nietzsche, Rilke, sem a herança grega, a inspiração romana, o sonho italiano, que impregnam as suas obras? O que Bach deve a Vivaldi, o que a Itália ensinou a Haendel e a Mozart, o que os pintores flamengos, depois franceses, de Poussin a Corot e Degas, não é um simples ingrediente exótico mas uma parte da essência de suas obras<sup>19</sup>, que revelam as veias por onde circula o sangue dessa Europa íntima, a que no início fiz alusão.

A própria Universidade é também ela uma "invenção europeia", surgida na Idade Média (*Universitas Magistrorum et Scholarium*). E as Universidades são, hoje, forças endógenas da própria União; elas são mesmo, em matéria de cultura e ciência, e pela enchente de intercâmbios europeus, a "via biológica da construção europeia", as quais devem levar a cabo, como Jacques Derrida escreveu com clarividência, n' *A Universidade sem Condição*, o exercício indeclinável "da

liberdade *incondicional* de questionamento e de proposição (...); mais ainda, o direito de dizer publicamente tudo o que exigem uma pesquisa, um saber e um pensamento de *verdade*. (...) A universidade *faz profissão* da verdade. Ela declara, promete, um compromisso sem limite para com a verdade”<sup>20</sup>. Tanto assim é, que, se Europa claudicar nalguma partida económica, isso acarretará crise social; se, e só como recurso imagético, quiséssemos pensar a União Europeia sem universidades, ela perderia uma parte substancial da sua identidade, da sua personalidade, do seu próprio ser: a Universidade é indispensável num mundo que se perpetua sem se repetir.

No entanto, esta cultura manifesta-se radicalmente como não unitária e, muitas vezes, contraditória, tal como eram parcialmente contraditórias as aportações grega, romana, judéo-cristã, germana, celta, árabe, escandinava ou eslava, que alimentaram a cultura europeia.

Especialmente, a Península Ibérica viveu densamente a *alteridade*, pela experiência constante do *outro* – nas culturas e nas religiões –, num convívio ecuménico da medievalidade peninsular florescente, que ficou inscrita na materialidade artística, pela irrupção cultural de civilizações tão diversas, como a judaica, a árabe, a cristã.

É nos “focos locais de criação” que radicam as diversidades propulsoras das culturas dos povos europeus. Assim, “a cultura europeia só pode ser explicada e compreendida, como a história, em duas bases: a das grandes correntes que atravessaram todo o continente e em todos os sentidos, que são comuns a quase todos os povos do continente; e os *focos locais de criação*, de ensino, de invenção”<sup>21</sup>. Ora, a pintura, a música, a própria literatura – que tem a ver de tão perto com as línguas – nasceram em vários focos simultâneos ou sucessivos na Europa, foram transpostos duma região para outra, circularam através de toda a Europa, e nenhuma das histórias duma das nossas artes, tomada em si, coincide com as fronteiras de alguma das nossas nações de hoje<sup>22</sup>.

Na cultura europeia verifica-se ainda esta tensão original, que lhe é insita, do sagrado e do profano. Entre todas as culturas que fizeram a história da humanidade, apenas Europa ousou a aventura dum desenvolvimento autónomo das ciências e das artes, entre o sagrado e o profano, entre a coerência global definida pela teologia e as pesquisas particulares. A Europa é alguma coisa *mais* uma cultura.

Europa, como Jano, é bifronte: ela é, como disse Braudel, inferno e paraíso; o paradoxo é que, desde o Renascimento, Europa se impôs ante o mundo através dessa dualidade; o seu pecado talvez mais original haja sido querer configurar o mundo à sua imagem e semelhança; o paradoxo é que este, em geral, tem pago com a mesma moeda: as ideias de independência e de justiça social pelas quais lutaram e ainda lutam povos da Ásia e da África, e às quais se renderam os povos das Américas ao separarem-se da velha Europa, não são as tradições tribais originárias por respeitáveis que sejam; são aquelas mesmas ideias que, geradas na Europa, da Europa se difundiram – qual *rapto de Europa*. Como escreveu T. S. Eliot, “se Europa perecesse enquanto organismo espiritual, o que restaria para organizar materialmente não seria mais Europa”; neste sentido, a Europa cultural não pertence somente a Europa.

#### 4

### A “consciência europeia” como utopia

Se o século XX não foi capaz de dar a devida projecção política e essa “invenção cultural”, a verdade é que a União Europeia não é utopia de hoje: buscaram-na os impérios, tanto o romano como o medieval, mas sempre sob o impulso da conquista e da dominação; contudo, à unidade pela conquista desenvolveu-se, paralelamente, na aurora da época moderna, um pensamento que se foi ampliando e sistematizando, fundado numa convergência pacífica pelo consenso e tolerância de Estados e Povos, que, não obstante as inúmeras dificuldades, lutas e escolhos que a história documenta, tem sido aprofundado nas últimas décadas, e que será a grande tarefa deste século XXI.

## 4.1

Ora, tais ideais, que remontam ao dealbar da modernidade, aprofundaram-se com o pensamento das Luzes, por um plexo de análises e reflexões, que se consubstanciaram em ideários e Planos de Paz, como o ilustram quantos Projectos de União, na longa utopia<sup>23</sup> multissecular duma Europa-Una.

Reafirmando o princípio da unidade do género humano e estabelecendo com vigor a distinção entre os poderes espiritual e temporal, já Dante Alighieri (1265-1321), em *De Monarchia* – onde se quis ver a primeira proclamação da união federal das nações sob a égide “romana” (leia-se “europeia”) –, denuncia os nacionalismos (“monstros com cabeças múltiplas”<sup>24</sup>): aí afirma a unidade de Europa na sua diversidade, ilustrada pelo exemplo das línguas. Tal projecção, por ele delineada, se não podia então traduzir-se em acto, é profundo o seu significado, preanunciando já um primeiro esboço da Europa-Una, cuja função seria de ordenação (não de uniformização) a uma Sociedade Universal de Estados – como instância necessária à paz do género humano. No dealbar da modernidade, também já Erasmo era um cosmopolita, no sentido de que amava todos os países e não pertencia a nenhum: a pátria foi primeiro o seu país natal, depois a pátria de acolhimento e, por último, e sobretudo Europa, a “república das letras”.

Pierre Dubois, cuja inspiração experimental quis transpor para a política, legou-nos uma obra<sup>25</sup> onde surge já um plano de federação europeia, impulsionado pelo anelo de paz. O mesmo se diga do célebre *Tractatus*<sup>26</sup>, de 1464, do rei hussita Jiri Podiebrad, redigido com vista a uma Assembleia inicial em Basileia, com vista a uma Confederação continental, designada no seu art.º 16.º pelo termo latino de *Universitas*; se aí previa mesmo, pela primeira vez na história, a criação, em certos círculos, duma moeda única, a força dos conceitos é muito grande: no seu primeiro começo pensado, a União Europeia é designada como “Universitas”.

Não deve ignorar-se, o *Novo Cíneas*<sup>27</sup>, de 1623, de Emeric de Lacroix (conhecido por Crucé), que provavelmente conhecia o texto de Dubois, propondo uma Assembleia ou Senado permanente dos Estados, “depositário da paz pública”, com sede em Veneza, insistindo – dum modo completamente novo



no tempo – que a paz está ligada às condições económicas dos diferentes países. Também Maximilien de Béthune, o duque de Sully, em 1638, no *Grande Desígnio*<sup>28</sup>, defende um equilíbrio europeu baseado numa Confederação de Estados, presidido por um Conselho da Europa, composto por 6 Conselhos provinciais, com 73 membros (4 por cada Estado grande e 2 para cada um dos mais pequenos), renováveis cada 3 anos, cuja sede seria, em cada ano, numa cidade diferente.

William Penn, publica, em 1693, *Um Ensaio para a Paz Presente e Futura da Europa*, esclarecedor desde as primeiras palavras: “Empreendi um tema [Plano] que está acima das minhas forças, mas que merece verdadeiramente ser discutido, ante o estado lamentável da Europa”<sup>29</sup>. O número de representantes por nação será segundo a importância demográfica e económica de cada uma das partes contraentes<sup>30</sup> e, tal como Crucé, admite também a Turquia e a Rússia. William Penn prevê, tal como nos Tratados a que já aludimos, que a Dieta europeia disporá de um exército e o seu sucesso permitirá desenvolver consideravelmente o comércio e as Luzes em todas as classes; então, a Europa viverá na opulência e tranquilidade, tal como na Pax Romana. Por sua vez, John Bellers, dos Quakers como Penn, em *Some Reasons for an European State* (1710), a par do desarmamento<sup>31</sup>, propõe programas de desenvolvimento, para que cada nação recupere do seu atraso.

O que suscitou maior controvérsia, que vão do sarcasmo ao elogio, foi o *Projet pour rendre la Paix Perpétuelle en Europe* (1713), de Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (mais conhecido por Abade de Saint-Pierre), que propõe “um Tratado de União e um Congresso perpétuo mais ou menos com o mesmo modelo, ou o das 7 soberanias da Holanda, ou o das 13 soberanias das Suíças, ou o das soberanias da Alemanha, e formar a União Europeia sobre o que há de bom nestas Uniãos”<sup>32</sup>, onde “os mais fracos teriam *segurança suficiente*, a grande potência dos mais fortes não os poderá prejudicar, cada um guardaria exactamente as promessas recíprocas, o comércio não seria jamais interrompido, e todos os diferendos futuros seriam superados *sem guerra* pela via dos árbitros, segurança que não se poderá jamais encontrar sem isso”. É patente a originalidade das disposições, revisitando uma ou outra citação (numa obra de 719 páginas) do IV Discurso, seja sobre a sua natureza<sup>33</sup>, a representação<sup>34</sup>, ou o funcionamento”<sup>35</sup>. Se, para Voltaire, este projecto nada



mais era que uma ingénua quimera, outros filósofos – Leibniz, Rousseau e Kant – tomaram-no a sério.

Entre os Planos contemporâneos da Revolução Francesa, deve mencionar-se o de Jeremias Bentham, *Um Plano para uma Paz Universal e Perpétua* (1789, publicado em 1839), onde o autor se propõe submeter ao mundo um Plano de paz, em que o globo seria o campo da sua projecção, a imprensa a única máquina que deseja utilizar, a humanidade inteira o teatro onde se vai desenrolar a peça<sup>36</sup>. Em catorze proposições, Bentham tenta fundamentar o seu Plano, pronunciando-se de início pela "emancipação das dependências longínquas de cada Estado", clarificando (1.ª proposição), que "a Grã-Bretanha não tem nenhum interesse em possuir colónias"<sup>37</sup>; com efeito, elas são, por um lado, fonte de corrupção para os detentores do poder político e seus comissários, por outro, muito onerosas em matéria de defesa; sobretudo, "bloqueiam a liberdade dos mercados", envidando Bentham esforços por um tratado de *desarmamento*, por acordo recíproco das partes.

Esta longa tradição alcança a sua expressão mais elevada no famoso ensaio de Immanuel Kant, *Para a Paz Perpétua* (1795)<sup>38</sup>, que, há mais de duzentos anos nos interpela pelo que ainda não se realizou. Desde logo, o 1.º "artigo definitivo", demarca claramente as distâncias de Kant com Castel, com as exigências de um "pacifismo democrático": a "constituição civil em cada Estado deve ser republicana" (deve ser democrata, se quisermos traduzir o termo kantiano, não à letra, mas segundo o seu sentido político). O 2.º artigo para a paz perpétua – "o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres" – pretende assegurar a paz e preservar a diversidade dos povos<sup>39</sup>. Todavia, a aportação mais original do texto kantiano é a defesa duma nova espécie de direito que denomina *jus cosmopoliticum*, que "deve limitar-se às condições da hospitalidade universal"<sup>40</sup>; quer dizer, para além das relações entre o Estado e os seus cidadãos e do Estado com os outros Estados, há que considerar também as relações entre qualquer Estado e os cidadãos de outros Estados<sup>41</sup>. Na aurora do século XXI, estas reflexões são duma acutilante actualidade, no aprofundamento da construção europeia.

Reflectindo sobre a multiculturalidade europeia, Montesquieu sustinha, já em 1734, que “Europa é um Estado composto de várias províncias”, só assim alcançando uma paz definitiva: “Outrora, buscavam-se armas para com elas combater num país. Hoje, buscamos países para aí combater as armas”<sup>42</sup>. Nas *Cartas Persas* (1721), traça tipologias de civilizações várias; numa das cartas, diz-se: “desde que estou na Europa, (...) vi muitos governos: não é como na Ásia, onde as regras da política são em toda a parte as mesmas”<sup>43</sup>. Em *Do Espírito das Leis* (1748), o quadro da Europa adquire maior força e profundidade, pois é a *liberdade política* que permanece o seu núcleo, donde o horror ao déspota, próprio do homem europeu, *cidadão* da “república federativa”: “Esta forma de governo é uma convenção pela qual vários corpos políticos consentem em tornar-se cidadãos de um Estado maior que eles querem formar. É uma sociedade de sociedades, que formam uma nova sociedade, que pode crescer com novos associados que se unirem”. Tal como o Abade de Saint-Pierre e, mais tarde, Rousseau e Kant, Montesquieu evoca tais “associações” que a história ilustra na Grécia, depois em Roma e, nos tempos modernos, até “a Holanda, a Alemanha, as Ligas Suíças são vistas, na Europa, como repúblicas eternas”<sup>44</sup>. Se nas *Cartas Persas* estamos ante um quadro estático, com *O Espírito das Leis* o panorama é predominantemente histórico e dinâmico.

De índole mais institucional, é o projecto<sup>45</sup> sobre a configuração futura do Parlamento Europeu, saído a lume em 1714, que torna Saint-Simon e Augustin Thierry precursores dessa Instituição da União. Também Auguste Comte, o criador do positivismo – que havia sido secretário de Saint-Simon –, pensando a “República Ocidental” como a primeira incarnação histórica do espírito positivo, unindo as cinco grandes potências do Ocidente europeu – França, Alemanha, Grã-Bretanha, Itália e Espanha –, às quais associa não só as nações escandinavas, mas ainda a Holanda, a Bélgica, Portugal e a Grécia; quase que aí se prefigurava a actual União Europeia<sup>46</sup>. Comte previra mesmo a necessidade de criação dum exército e duma moeda comuns.

Que dizer de Proudhon – que tanto impregnou a cultura portuguesa, em especial a Geração de 70 –, que, no que nos concerne, estabeleceu os pressupostos federativos<sup>47</sup>, em 1863? Que dizer ainda do apelo mágico de Europa, bem vivo

em Victor Hugo? Dificilmente é imaginável como, no seu tempo, este tenaz defensor dos direitos humanos, que lutou pela igualdade social, pelos direitos da criança e emancipação da mulher; ainda mais inimaginável é como Hugo defendeu então o desarmamento, a constituição duma Sociedade das Nações e, especialmente, dos Estados-Unidos da Europa. Aos que o contraditavam, alegava (1842): "Utopia, seja. Mas não se esqueça, quando as utopias vão no sentido da humanidade... as utopias de um século são os factos do século seguinte"<sup>48</sup>.

Outros, além dos já citados, como Husserl, sobre a "figura espiritual de Europa", Berdiaev, Nietzsche, perscrutando que "Europa quer-se unir", Karl Jaspers, Ortega y Gasset<sup>49</sup>, ainda Denis de Rougemont, Patocka, Mounier, e outros, para quem a identidade europeia se revela quer nas criações da filosofia e da ciência, quer nos grandes ideais do europeísmo: racionalidade, liberdade, igualdade, direito, justiça, solidariedade.

Também a ligação ao mar remonta às origens de Europa. A heroína que lhe deu o nome – recordê-mo-lo –, raptada por Zeus nas margens da Ásia, transportou Europa através do mar, para terras a que deu o nome. O Mar foi, e é ainda, um dos legados perenes que a geografia conferiu à história da Europa. Neste contexto, o Portugal dos Descobrimentos representa um estádio fundamental da existência nacional, mas também uma das vias da humanidade, em especial da "humanidade europeia". Os portugueses dos séculos XV e XVI realizaram a metamorfose do impossível em possível, do desconhecido em conhecido, ao serem os primeiros a enfrentar obstáculos que pareciam intransponíveis, fazendo do medo, esperança; no grande mar, como via de comunicação planetária, vencem os escolhos que os oceanos impunham aos europeus do outono da medievalidade.

Os Portugueses de Quinhentos, na lógica da historicidade universal, fizeram a missão de troca do mundo e do mundo da troca; foram a vanguarda de inovação de todo este movimento, como força dinâmica a nível do conhecimento científico-técnico, que forma a base do processo que levou à abertura ao mundo, e que permitiu à Europa quer uma universal acumulação de bens materiais e espirituais, quer a constituição numa só civilização dum planetário banco de dados<sup>50</sup>. Os Portugueses do Renascimento são o corpo e o olhar do planeta, o instrumento e o sistema comunicativo que abre os horizontes da humanidade à “humanidade europeia”.

Como observou Fernando Namora, “uma Nação existe como uma totalidade cultural e nenhum decreto, nenhuma violência, nenhum naufrágio a podem modificar. Aquilo que lhe é imposto apenas atinge a epiderme, nem sequer lhe aflora os vasos por onde circula a vida. Por isso o grego Theodorakis poderia lançar este repto aos que, pela tirania, desvirtuavam a sua Pátria: “Tendes tanques. Eu tenho canções. Sou mais forte do que vós, porque o tempo gasta os tanques, ao passo que reforça as canções”<sup>51</sup>. Muitas nações revêem-se com natural júbilo e complacência nos seus grandes poetas: a Itália em Dante, a Inglaterra em Shakespeare, a França em Molière, a Alemanha em Göethe, a Espanha em Cervantes, nós especialmente em Camões: é poema de viagem que transformou as relações do Ocidente com o Oriente, que esse canto heróico expressa como *troca de memórias* – tema inicial da nossa análise – e assume como a primeira epopeia europeia.

A fim de assinalar o XXX aniversário da Universidade do Minho, tomou o Senado da Universidade do Minho a deliberação de publicar em *fac-simile*, a edição *princeps* d’ *Os Lusíadas*, reproduzindo o exemplar pertencente à Sociedade Martins Sarmento, com “Prefácio” do Professor Vítor Aguiar e Silva, professor catedrático aposentado do Instituto de Letras e Ciências Humanas, escrito – como nota o insigne camonista – “com profundo gosto, e até com alguma paixão”; ora, “associar deste modo o génio de Camões à história da Universidade foi um acto de inteligência e a reafirmação do princípio, algumas vezes obscurecido nos tempos mercantilistas que correm, de que as Universidades

são instituições que devem preservar, difundir e enriquecer criativamente o património da cultura, seja no âmbito regional e nacional, seja no âmbito universal"<sup>52</sup>, – como observa no final dessas quarenta páginas, densas e fulgurantes, que serão, doravante, referência incontornável dos estudos camonianos.

Ao escolher como arquitema central da sua epopeia a viagem de Vasco da Gama, Camões sabia perfeitamente que escolhia um momento decisivo da história universal: o encontro, para todo o sempre, para bem e para mal, da Europa com a Ásia, passando-se pela África. O eminente historiador Braudel, testemunha: "Foi ou não o pequeno reino lusitano quem desempenhou primeiro papel na enorme transformação cósmica introduzida pela expansão geográfica da Europa, no final do século XV, e pela sua explosão em todo o mundo? Portugal foi o detonador da explosão; a ele cabe o primeiro papel". Outros historiadores, mesmo alguns insuspeitos de simpatias portuguesas, têm-no proclamado e reconhecido como momento decisivo dessa história do mundo.

Quando Camões, ainda no intróito do primeiro canto, pede que "*cesse tudo o que a Musa antiga canta, / Que outro valor mais alto se alevanta*", quis recordar o indiscutível mérito marítimo dos povos antigos, vaticinando o valor dos lusitanos ao desvendarem os segredos do Atlântico e de outros mares. A tal feito é associado o avanço no estudo da astronomia, geografia e cartografia, que avança mais com tal empreendimento, recorrendo ao quadrante e ao astrolábio, e a outros instrumentos náuticos, aprendendo a navegar no mar alto e aproveitar os ventos aliseos; tal ainda não se havia visto, com novos navios – as caravelas –, encetando-se, então, peculiares relações com povos desconhecidos, seja pela "dispersão espacial" (a única expansão em todas as partes do mundo – África, Ásia, América e Oceania), seja pelo "pluralismo civilizacional" (adaptação às diferentes civilizações).

Esta curiosidade insaciável que o poema testemunha, herdeira do espírito humanista e da experiência acumulada por tantas viagens desde o século XV, é já, em si mesma, essa prova de *universalidade*. Por esse *Canto* heróico, Europa, incarnada num pequeno povo, assume-se, pois, como mediadora numa troca destinada a tornar-se *universal*, como o Poeta exprime exuberantemente:

*Assim fomos abrindo aqueles mares,  
Que geração alguma não abriu,  
As novas Ilhas vendo e os novos ares  
que o generoso Henrique descobriu; (...) (V, 4)*

Mirando ou admirando o mar, os portugueses foram portadores da Fé numa empenhada propagação religiosa, mas também em respaldar a expansão geográfica, partindo *da Ocidental praia Lusitana*, lançando-se *por mares nunca de antes navegados*. Esse “milagre lusitano” – como alguns o denominam – foi ainda freima económica, assente numa nova mundividência económica: desenvolvendo o comércio, a agricultura, a pesca, fazendo afluir novos produtos ao mercado europeu, rasgando também novas rotas de comércio marítimo, transferindo ainda o eixo comercial indo-europeu para o Atlântico, abrindo-se enfim ao mercado como espaço onde se desenrolam interesses públicos e privados mediante comercialização e trocas, é em nome d’*Um grande Rei*, (...) [que] *Tudo tem no seu Reino em grande cópia*, que a voz de Gama se dirige ao Samori (Calecute), pressuposta que está a licitude da actividade mercantil:

*E se queres, com pactos e lianças  
De paz e amizade sacra e nua,  
Comércio consentir das abundanças  
Das fazendas da terra sua e tua,  
Por que creçam as rendas e abastanças  
(Por quem a gente mais trabalha e sua)  
De vossos Reinos, será certamente  
De ti proveito, e dele glória ingente. (VII, 62)*

O encontro de Vasco da Gama com o rei de Melinde [canto III d’*Os Lusíadas*] constitui entranhada sùmula de originalidade, não dum encontro belicoso ou adverso, não apenas meramente mercantil, mas encontro pacífico e amistoso dos dois mundos. O problema da *identidade* adquire aí toda a força magnificente, em sucessivos episódios consagrados ao mútuo reconhecimento de povos e de culturas, até aí estranhas umas às outras; se hoje o problema da identidade cultural se coloca de modo tão pregnante, então, no século XVI, em que as distâncias, o desconhecimento recíproco e a impossibilidade em

verificar a identidade do *outro*, sociedade ou indivíduo, punha problemas praticamente insolúveis.

*Quem é o outro?*, é a pergunta que naturalmente desponta ao longo de estrofes, sejam os navegadores portugueses a caminho do Oriente, sejam aqueles que eles encontram e que os interrogam, perplexos, acerca da respectiva identidade e intenções<sup>53</sup>.

*Que gente será esta, em si diziam,  
Que costumes, que lei, que rei terão?* (I, 45)

A resposta flui um pouco por todo o poema, como na estrofe:

*Os fortes Lusitanos lhe tornavam  
As discretas respostas que convinham:  
"Os Portugueses somos do Ocidente;  
Imos buscando as terras do Oriente".* (I, 50)

Todavia, a resposta carece de esclarecimento narrativo, que se faz demoradamente pelos três tempos da história – presente, passado, futuro; se o tema não posso agora explanar, devo enfatizar, que, Gama, no cerimonial do encontro com o rei de Melinde, apresenta-se como portador de uma civilização diferente, e define seu País, primeiro na Europa, depois na Península Ibérica, depois por si, não só pelas razões que fizeram fundar um reino, como ainda mantê-lo:

*Jaz a soberba Europa, a quem rodeia,  
Pela parte do Arcturo e do Ocidente,  
Com suas salsas ondas o Oceano,  
E, pela Austral, o Mar Mediterraneo.* (III, 6)

Não olvida, além de outras, a referência nórdica:

*Agora nestas partes se nomeia  
A Lápia fria, a inculta Noruega,  
A Escandinávia Ilha, que se arreia  
Das vitórias que Itália não lhe nega.* (III, 10)

A referência hispânica surge, várias estrofes adiante, inevitável:

*Eis aqui se descobre a nobre Espanha,  
Como cabeça ali de Europa toda,  
Em cujo senhorio e glória estranha  
Muitas voltas tem dado a fatal roda;* (III, 17)

E remata, duas estrofes, depois, singularizando melhor:

*Tem o galego cauto e o grande e raro  
Castelhano, a quem fez o seu Planeta  
Restituídor de Espanha e senhor dela;  
Bétis, Lião, Granada, com Castela.* (III, 19)

Após percorrer a evocação da Europa em todos os quadrantes, no acme de explanação da *identidade*, pode proclamar:

*Eis aqui, quase cume da cabeça,  
De Europa toda, o Reino Lusitano,  
Onde a terra se acaba e o mar começa  
E onde Febo repousa no Oceano.* (III, 20)

Prosseguindo noutra estrofe, Camões-Gama dirigem-se à pequena Pátria, qual oração de corações nómadas:

*Esta é a ditosa pátria minha amada,  
À qual se o Céu me dá, que eu sem perigo  
Torne, com esta empresa já acabada,  
Acabe-se esta luz ali comigo.* (III, 21)

As referências, discernindo o “modo nacional” de ser, fazem-se tanto por uma narrativa da história de Portugal, o passado, como por referências políticas e sociais, que definem o comportamento civil lusiada, iluminadas por uma doutrina do Poder<sup>54</sup>, indissoluvelmente ligadas.

*Quem faz injúria vil e sem razão,  
Com forças e poder em que está posto,  
Não vence, que a vitória verdadeira  
É saber ter justiça nua e inteira.* (X, 58)



Quando a minha geração estudava os *Lusíadas*, éramos proibidos de ler as passagens consideradas mais chocantes, do canto IX, pela "pudicícia daqueles que fingiam possuir a virtude que não têm". Claro que as passagens proibidas, eram logo lidas, e – como disse Jorge de Sena – lendo-as assim, com olhos libidinosos, perdíamos a grandeza delas: a majestade do sexo e do amor, a magnitude da liberdade e da tolerância, que, acima de tudo, Camões celebrava nessas passagens<sup>55</sup>.

Vasco da Gama – ou o poeta através dele – invoca em especial o direito das gentes, a questão da guerra justa (digna de ser lida hoje, com proveito), a livre comunicação entre os homens, a justiça, o bem do povo. Por isso mesmo, protesta:

*Vê que aqueles que devem à pobreza  
Amor divino, e ao povo caridade,  
Amam somente mandos e riqueza,  
Simulando justiça e integridade;  
Da feia tirania e da aspereza  
Fazem direito e vã severidade;  
Leis em favor do rei se estabelecem,  
As em favor do povo só perecem.* (IX, 28)

Por isso condena:

*Nem quem acha que é justo e que é direito  
Guardar-se a lei do Rei severamente,  
E não acha que é justo e bom respeito  
Que se pague o suor da servil gente;* (VII, 86)  
(...)  
*Vício da tirania, infame e urgente.*

E proclama, no canto IX:

*E ponde na cobiça um freio duro,  
E na ambição também, que indignamente  
Tomais mil vezes, e no torpe e escuro  
Vício da tirania, infame e urgente;*

*Porque essas honras vãs, esse ouro puro  
Verdadeiro valor não dão à gente;  
Melhor é merecê-los sem os ter,  
Que possuí-los sem os merecer.* (IX, 93)

Claramente, como observava António Sérgio, em 1934, "é a ideia do governo *para* o povo; mas não ainda, claro está, a do governo *pelo* povo, que não era para o tempo em que viveu Camões, mas que nos cumpre realizar agora"<sup>56</sup>.

Então, esta inigualável façanha adquiriu, com justiça, foros de universalidade; estava iniciada a *globalização*, a primeira globalização moderna, que Camões assim exprime:

*Do mar temos corrido e navegado  
Toda a parte do Antártico e Calisto,  
Toda a costa Africana rodeado,  
Diversos céus e terras temos visto.*

Apesar do fatal eurocentrismo, os *Lusíadas* são, e de modo eminente, o poema dos *encontros*, da descoberta receosa ou deslumbrante dos outros – povos, línguas, costumes e culturas desconhecidas na Europa. O poema pode, pois, ser compreendido como o da própria invenção do *olhar europeu* enquanto olhar planetário. Longo foi, pois, o processo de mentalidades que vai da Europa do Mar, no quadro da primeira globalização – a das relações da Europa com o Novo Mundo –, que precedeu a actual globalização da "dominação tripolar de um capitalismo desregulado"<sup>57</sup>.

Assinale-se que Portugal, desde os seus primórdios, esteve em uníssono com o espírito europeu; é impressionante quer a febril actividade quer o afã de curiosidade científica e experiencial dos nossos intelectuais pelo mundo de então – Espanha, França, Itália, Inglaterra, por África e o Oriente. Recorde-se Paulo Orósio, nascido em Braga (cerca do ano 385), o nosso mais célebre filósofo na fase pré-nacional, cuja *História contra os Pagãos* (*Historiarum adversus*

*paganos libri VII*), a pedido de S. Agostinho, tida como o primeiro ensaio duma história da humanidade; estabelecendo as leis que a regem, imbuída portanto duma filosofia da história, viria a ser traduzida no mundo anglo-saxónico e árabe, e dos primeiros livros que a invenção da imprensa difundiu. Não se olvide São Martinho de Dume, natural da Panómia (nasceu entre 518-525), cuja obra moralista se tornou notória – entre outras, a *Formula vitae honestae* – pelo seu singular senequismo, daquele que fundou o mosteiro de Dume, do qual foi bispo e de Braga.

Recorde-se especialmente a poesia trovadoresca galego-portuguesa e a literatura portuguesa medieval, como deve rememerar-se a fundação da Universidade portuguesa, em 1290, a segunda mais antiga da Península Ibérica, anterior a tantas de tantos outros países europeus. Nesse século, foi ainda Santo António de Lisboa, o primeiro português que grangeou projecção europeia, falecido em 1231, que o quiseram de Pádua. Ou Pedro Hispano (nascido em Lisboa, entre 1205-1210), o maior filósofo medieval português, cujas *Summulae logicales* lhe grangearam notoriedade, seguidas na maioria das universidades e escolas até ao séc. XVI, e cujo *Thesaurus pauperum* obteve quase idêntica difusão como obra médica, tendo ensinado na Faculdade de Artes de Paris e Medicina em Siena, vindo por fim a ser o Papa João XXI (1276) – que Dante homenageia, aludindo às suas doze partes (os doze tratados da lógica), citando-o na *Divina Comédia* (Paraíso, XII, 134-135).

Foram várias as figuras do experiencialismo renascentista português, com invulgar projecção europeia: desde Duarte Pacheco Pereira – o “Grão Pacheco” e “Aquiles lusitano”, para Camões – navegador e cosmógrafo, com o seu *Esmeraldo de Situ Orbis*, tratado empírico da marinharia e geografia atlânticas, vistas segundo a nova metodologia; como repetidas vezes afirma, a experiência “é a madre das coisas” e a única “que liberta do erro e da dúvida”. D. João de Castro, com o seu *Tratado da Esfera*, recorrendo à indução experimental da ciência moderna com base na náutica e cosmografia portuguesas. Pedro Nunes, cientista, filósofo, matemático, cosmógrafo, legando-nos *De Crepusculis* (1542), onde diz que foi “meditando e investigando, [que] descobri coisas que em parte alguma li e não mereciam crédito se não fossem demonstradas”; ou o *Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria* (1567), a primeira obra do género entre nós. Garcia de Orta, que estudou, em Salamanca e Madrid (Filosofia

e Medicina), alcançaria fama pela Europa e na Índia, com os *Colóquios dos Simples e Drogas e Cousas Medicinais da Índia* (1563), tido como “um padrão da história mundial da medicina” (traduzidos depois para latim e francês), com conhecimentos hauridos na Europa e no Oriente (que percorreu desde Diu a Ceilão). Estes, e outros mais, os fautores ao tempo da “ciência nova”, isto é, das ciências empíricas.

Entre os escritos de viagens, não pode olvidar-se aquele que é verdadeiramente pleno de modernidade e se lê hoje com deleite, pela intensa e arreigada pregnância de exotismo, densa de experiência humana, olhando com simpatia diferentes raças, tipificando várias formas civilizacionais. É claro, refiro-me à *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (publicada em 1614, trinta e um anos após a sua morte), repositório de conhecimentos de marinharia, relatos de naufrágios, descrições etno-antropológicas, pejada de batalhas e confrontos, dados históricos e religiosos; obra de estrutura complexa, aí nos descreve as idiossincracias das longínquas populações do Oriente, detendo-se na sua afabilidade e crueza, hospitalidade ou venalidade, pondo diante do leitor descrições do Oriente com extraordinária força presencial, numa construção rítmica e em crescendo, por entre um misto de realidade e fantasia, pontilhada por línguas desconhecidas, apreendendo a finura e feições típicas desde as gentes do Japão, à honra e cortesia fidalga na China que conheceu – prodigiosas civilizações que o espantam. O autor vê-se como um entre esses “pobres estrangeiros”, um “pobre de mim”, apartando-se dos heróis que abundam nas crônicas e noutros escritos de viagens, cultivando continuamente o anti-herói – qual Charlot de Chaplin de antanho, para usar linguagem cinéfila: “treze vezes cativo e dezassete vendido, nas partes da Índia, Etiópia, Arábia Félix, China, Tartária, Macáçar, Samatra e outras muitas províncias daquele oriental arquipélago dos confins da Ásia”<sup>58</sup>. Se a obra é aqui de referência obrigatória, é que ela está expurgada de qualquer vestígio etnocentrista, presenciando leis e costumes dignos de ser imitados no Ocidente, sem preconceitos raciais ou religiosos, e mostra um inédito interesse pelas formas das civilizações que percorreu, antecipando em mais de uma centúria as já referidas *Cartas Persas* de Montesquieu.

Damião de Góis, o nosso grande humanista e historiador do Portugal quinhentista, imbuído de cosmopolitismo e europeísmo, alvo também das insídias inquisitoriais,

viajou por toda a Europa – Antuérpia, por Polónia, em Lovaina, pela Alemanha, Friburgo (1534, em casa de Erasmo 5 meses), Itália, na Universidade de Pádua. Diplomata ainda, soube estar à altura das missões confiadas, aliadas a um gosto íntimo de viajar, apreciando outros povos e costumes num inusitado interculturalismo que o relacionou com as figuras mais cultas da Europa do seu tempo, sempre preocupado em transpor para a Europa o cosmopolitismo oriundo dos Descobrimentos e encontro de culturas. Na verdade, foi um cidadão europeu “avant la lettre”, calcorreando no passado a futura União Europeia.

Francisco Sanches, que iniciou estudos em Braga, cedo foi para Bordéus, depois Roma, também na Faculdade de Medicina em Montpellier, ainda Toulouse até à morte, onde, em retrato pintado, perpetuado pelos colegas, se lê: “*Franciscus Sanchez Lusitanus*”; a 2.ª edição do seu *Quod nihil scitur*, que apareceu em Francoforte em 1618, forneceu certamente os elementos para o *Discurso do Método* a Descartes, que aí se encontrava, e a Bacon as bases do conhecimento experimental. Da sua obra, a nossa Universidade colheu como divisa – *res ipsas examinare: verus est sciendi modus*.

Emerge a figura excepcional do Padre jesuíta António Vieira – o “imperador da língua portuguesa” (Fernando Pessoa) –, o diplomata europeu tão astuto quão circunspecto, o missionário totalmente empenhado, defensor dos índios, em terras do Brasil, até ao limite das suas forças, não escapando à sanha inquisitorial. Dizia do alto do púlpito: “El-Rei poderá mandar que os cativos sejam livres; mas que os livres sejam cativos não chega lá a sua jurisdição”<sup>59</sup>. Para Vieira, padre formado na admirável lição de Francisco de Vitoria, agindo na continuidade da missão de Nóbrega e Anchieta, o índio não é uma diferença cultural, mas um *próximo*, decerto que diferente e rústico, mas sempre um próximo e, como tal, membro duma comunidade política; daí que sustenha, com naturalidade, a soberania das nações indígenas como de direito natural: “(...) para a soberania da liberdade, [vale] tanto a coroa de penas, como a coroa de ouro, e tanto o arco como o cetro”<sup>60</sup>.

Impossível não invocar Portugal na Europa, o “espírito europeu” na Lusa Pátria, no século XVIII, com os “estrangeirados”, como D. Luís da Cunha, Martinho de Mendonça Pina e Proença, este pensador e pedagogo, cultor dos novos sistemas filosóficos e científicos além fronteira, que conviveu pessoalmente

com Wolff e Leibniz. Isaac Cardoso, que, obrigado a exilar-se, cursou medicina e filosofia em Salamanca, foi físico-mor na Corte de Madrid, dedicando a sua *Philosophia Libera* aos senadores de Veneza, finalmente em Verona, onde faleceu. Ribeiro Sanches, filósofo e médico por Salamanca, que tem de partir de Portugal em 1726, onde mais não volta, vivendo em Inglaterra, França, Holanda, aqui discípulo do médico Boerhaave; chamado à Rússia pela czarina foi aí médico das mais altas instâncias; os seus trabalhos etnológicos, entre turcos, tártaros, ucranianos e georgianos, foram por Buffon consignados na sua *História Natural*, acompanhados de merecido elogio; de volta a Paris, em 1747, colabora na *Encyclopédie*, com o artigo “Maladie vénérienne”, a pedido de D’Alembert e Diderot, domínio onde grangeia reputação mundial, escrevendo também um *Tratado das Paixões da Alma*, versando aí a temática das emoções (com base fisiológica), publicado na *Encyclopédie Méthodique*. Luís António Verney<sup>61</sup>, figura cimeira do iluminismo português, que, após estudos em Évora, se fixa em Roma aos 23 anos; aí desenvolveu, até ao fim da vida, intensa actividade intelectual para reformar o ensino e a mentalidade cultural; o seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) espelha a sistematização desse ideário iluminista entre nós, amplamente conhecido e traduzido na Europa, adoptado como guia pedagógico por países latino-americanos.

Estes – nestas breves e esquivas pinceladas deste bosquejo quadro inacabado –, e tantos outros, e essoutros que vós-outros recordais em vossas mentes, figuras que estiveram *à frente do seu tempo*, na literatura, na filosofia, nas ciências, nas tecnologias – humanistas, cientistas, cristãos-novos em fuga, diplomatas, homens de negócio –, que, por essa Europa afora, exilados longe ou no País, quiseram conectá-lo com a hora europeia.

Claramente, avulta Antero de Quental e a Geração de 70, incessantemente querendo aproximar Portugal da Europa do seu tempo, exorcizando o nosso passadismo – o “reino dos espectros”, na expressão de António Sérgio –, recusando, por um lado, os gérmenes que vieram mais tarde a dar corpo ao neoliberalismo avassalador, por outro lado, e em contraponto, afirmando o europeísmo proudhoniano conjugado em forma federalista, ideia que reaparecerá no republicanismo português, que será sonogada, durante décadas, no século XX, com o isolacionismo concentracionário que se apoderou da Nação, só voltando a ressurgir no último quartel do século, na democracia. Ora, enfatize-se:

a consequente *integração europeia* não foi nem favor nem dádiva; foi direito inelutavelmente reconhecido: Europa sem Portugal, Europa sem a Península, seria irremediavelmente incompleta; à parte um ou outro interregno da nossa história, Portugal foi fazedor de Europa: à sua maneira, Portugal estava, à distância, preparando Europa.

Esta tese, vejo-a corroborada nesse outro contra-ponto dos *Lusíadas*, como permanente *não-dito* sob a forma do *já-dito*, no mais célebre dos nossos poetas contemporâneos, que testemunha a aventura em navegar das "Descobertas para as Novas Descobertas", exprimindo-a com significância simbólica mui humana, até "figurativamente" humana, no intróito da sua *Mensagem*<sup>62</sup> (1934), por essoutro Camões, que, a seu modo, foi Fernando Pessoa:

*Europa jaz, posta nos cotovelos:  
De Oriente a Ocidente jaz, fitando,  
E toldam-lhe românticos cabelos  
Olhos gregos, lembrando.*

*O cotovelo esquerdo é recuado;  
O direito é em ângulo disposto.  
Aquele diz Itália onde é pousado;  
Esta diz Inglaterra onde, afastado,  
A mão sustenta, em que se apoia o rosto.*

*Fita, com olhar esfingico e fatal,  
O Ocidente, futuro do passado.  
O rosto com que fita é Portugal.*

2000

<sup>1</sup> Lúcio Craveiro da Silva, "Fundamentação do direito de associação – O princípio de subsidiariedade", *Scientia Juridica*, 8 (39-41) Janeiro-Junho 1959 (pp. 9-19), retomado em *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, pp. 313-314, 315. Já antes, em 1957, numa análise penetrante e prospectiva, no escrito "Comunidade Internacional, Comunidade Europeia e Soberania Nacional", escreveu: "Aparentemente estes Estados soberanos fechados sobre si mesmos, eram um contra-senso e um desvio do sentido da civilização para a comunidade humana; mas de facto foram até há pouco uma condição desta comunidade universal. Só se pode falar em universalização na medida em que há elementos para universalizar. Ora esses Estados foram historicamente a condição e o ambiente apropriado para a criação desses elementos. (...) Hoje os Estados vão reconhecendo, muitas vezes obrigados pelos rudes golpes da experiência, a sua impotência para satisfazer grande parte das necessidades humanas; a tese absoluta das soberanias nacionais prometeu mais do que pôde oferecer" (*ib.*, p. 325).

<sup>2</sup> U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza, 1993, p. 24-25.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [WM], J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1960), 5.ª ed., 1986, p. 447; tr. fr.: *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [VM], ed. integral, rev. e compl. por P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 467. Cf. Acílio S. E. Rocha, "O Ideal da Europa: Gadamer e a Hermenêutica da Alteridade", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56 (3-4), Julho-Dezembro 2000, pp. 319-332.

<sup>4</sup> H.-G. Gadamer, WM, p. 447; VM, p. 467.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 189.

<sup>6</sup> ID., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 193.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Francoforte, Suhrkamp, 1989 (constituído por nove artigos, recolhidos e publicados pelo seu autor em 1989). Tr. esp.: *La herencia de Europa: ensayos*, tr. de P. Giralt Gorina, pref. E. Lledó Barcelona, Ediciones Península, 1990.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 38. Cf. o nosso escrito, "Linguagem e Europeísmo: babelização ou pluralismo linguístico?", *Diacritica*, n.º 11, 1996, pp. 5-35.

<sup>9</sup> *Ib.*, pp. 37-38.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 38.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe? ", em P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 109 ss.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 112.



<sup>13</sup> J. Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, tr. Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 231. Cf. Acílio S. E. Rocha, "La Europa que viene: universalismo y diferencias", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n.º 19, Julho 2002, pp. 109-128.

<sup>14</sup> José Ortega y Gasset, "De Europa meditatio quaedam" (Berlim, 1949), em *Europa y la idea de Nación*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985, p. 36.

<sup>15</sup> François Saint-Ouen, "Culture européenne et fédéralisme", in: F. Kinsky / F. Knipping (eds.), *Le fédéralisme personnaliste aux sources de l'Europe de demain*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, p. 86 ss.

<sup>16</sup> Paul-Louis Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, Paris, Seuil, 1952.

<sup>17</sup> Denis de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 30.

<sup>18</sup> Denis de Rougemont, *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, 1970, p. 57.

<sup>19</sup> Cf. Jacques Rigaud, *Libre Culture*, Paris, Gallimard, 1990, p. 274 ss.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, pp. 11-12.

<sup>21</sup> Denis de Rougemont, *Inédits*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1988, p. 23.

<sup>22</sup> Id., *Écrits sur l'Europe*, vol. I (1948-1961), Paris, Éditions de la Différence, 1948/1994, p. 369 (Oeuvres Complètes de Denis de Rougemont).

<sup>23</sup> Sobre o conceito de utopia, cf. o nosso estudo "Métaphysique et Utopie", in *La Métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, 2000, pp. 1016-1026.

<sup>24</sup> Alighieri Dante, *Monarquia*, tr. dos originais italiano e latino por Carlos E. Soveral, Lisboa, Guimarães Editores, 1984, p. 36. "O genero humano: de quantas procelas, lutas e naufrágios tens de ser agitado, tornado monstro de muitas cabeças, perdido em esforços contraditórios!" (I, 16). Cf. também Denis de Rougemont, *28 siècles d'Europe*, préface de J. Delors, Paris, Christian de Bartillat, 1990, p. 56. Cf. Acílio S. E. Rocha, "Das exigências do Humanismo à Europa-Una", em *Globalizzazione e Umanesimo Latino / Globalization and Latin Humanism*, Atti del Convegno (New York, 1-3 Maggio 2000), vol. I, Treviso, Fondazione Cassamarca, 2000, pp. 356-371.

<sup>25</sup> Cf. Pierre Dubois, *De recuperatione Terrae sanctae: traité de politique générale*, nova ed. com intr. de Langlois, Paris, 1894. Sobre este tópico e seguintes, cf. Acílio S. E. Rocha, "La question de la Paix dans le Cosmopolitisme des Lumières", em *La Philosophie et la Paix*, Paris, Vrin, 2002, t. II, pp. 241-253.

<sup>26</sup> Cf. Georges Podiebrad, "Traité destiné à établir la paix dans toute la Chrétienté", in: Jean-Pierre Faye, *L'Europe Une: les philosophes et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 51-70.

<sup>27</sup> Emeric de Crucé, *Le Nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde*, Paris, 1623, p. 73.

<sup>28</sup> Sully, *Le Projet Politique*, in: J.-P-Faye, *op. cit.*, pp. 71-91.

<sup>29</sup> Cf. William Penn, "An Essay towards the present and future Peace of Europe"[1693], in William PENN, *The Peace of Europe: the Fruits of Solitude and Other Writings by William Penn*, com intr. de Joseph Besse, London & Toronto, J.M. Dent & Sons / New York, E.P. Dutton, 1915: "I have undertaken a subject that I am very sensible requires one of more sufficiency than I am master of to treat it as, in thuth, it deserves and the groaning state of Europe calls for" (p. 3).

<sup>30</sup> O número de representantes teria em conta o factor demográfico das partes contraentes: 12 delegados pela Alemanha, 10 pela França e Espanha, 8 por Itália, 6 pela Inglaterra, 3 por Portugal, 4 pela Suécia, 3 pela Dinamarca, 4 pela Polónia, etc.; ao todo, 90 membros. Tal como Crucé, admite também a Turquia e a Rússia. Tal como em Tratados a que já aludimos, William Penn prevê que a Dieta Europeia disponha de exército.

O lugar da primeira sessão deverá ser o mais central possível e a Assembleia determinará os lugares das sessões posteriores. Nenhuma resolução deverá ser adoptada sem a aprovação por três quartos ou pelo menos por uma maioria de sete votos, que torna mais oneroso aliciar Representantes.

Cada soberania deve estar representada na Dieta; não é também permitida nenhuma neutralidade (abstenção) nos debates, porque qualquer tolerância deste género abriria rapidamente a via a procedimentos inequitativos e seria seguida duma sucessão de inconvenientes tanto aparentes como ocultos. Os debates serão em latim – língua dos "civilistas" –, ou em francês – "linguagem das gentes de qualidade" (cf. *ib.*, pp. 11-12).

<sup>31</sup> John Bellers, "Some Reasons for an Europe State", 1710, proposed to the Powers of Europe, by an Universal Guarantee, and an Annual Congress, Senate, Dyet, or Parliament", in: John Bellers, *Quaker, Economist and Social Reformer*, his Writings reprinted, Londres, Cassel & Co., 1935. Sem o desarmamento, Bellers considera: "for without it, the peace may be little better than a truce" (*ib.*, p. 94). Tal como Penn, é também universalista; insistia mesmo na inclusão dos moscovitas ortodoxos e dos muculmanos turcos: "the Muscovites are Christians and the Mohometans Men" (*ib.*, p. 103).

<sup>32</sup> Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, Paris, Ed. Garnier, 1981. pp. 11-12.

<sup>33</sup> Cf. "Artigo I: Os Soberanos estarão perpetuamente representados pelos seus Deputados num Congresso ou Senado perpétuo numa Cidade livre (...)" (*ib.*, p. 162).

E o "Artigo II: A Sociedade Europeia não se imiscuirá no Governo de cada Estado, a não ser para conservar a sua forma fundamental, e para dar um pronto e suficiente socorro aos Príncipes nas Monarquias, e aos Magistrados nas Repúblicas (...)" (*ib.*, p. 164).

<sup>34</sup> Cf. "Artigo IX: Haverá no Senado da Europa 24 Senadores ou Deputados dos Soberanos unidos, nem mais nem menos: França, Espanha, Inglaterra, Holanda, Sabóia, Portugal,

Baviera e Associados, Veneza, Génova e Associados, Lorena e Associados, Suécia, Dinamarca, Polónia, Papa, Moscóvia, Áustria, Curlândia e Associados, Prússia, Saxónia, Palatino e Associados, Hanôver e Associados, Arcebispos Eleitores e Associados. Cada Deputado só terá um voto" (*ib.*, p. 190).

<sup>35</sup> Cf. "Artigo XII: Não se alterará nada aos onze Artigos fundamentais acima expressos, sem o consentimento *unânime* de todos os Membros; mas, relativamente aos outros Artigos, a Sociedade poderá sempre, com três quartos dos votos, aí aditar ou suprimir, para utilidade comum, o que ela julgar a propósito" (*ib.*, p. 194).

<sup>36</sup> "The object of the present Essay is to submit to the world a plan for an universal and perpetual peace. The globe is the field of dominion to which the author aspires; the Press the engine, and the only one he employs; the cabinet of mankind the theatre of his intrigue" (Cf. Jeremy BENTHAM, "A Plan for an universal and perpetual Peace", in "Principles of International Law" ["Essay IV", pp. 546-560]. *Works of Jeremy Bentham*, ed. de John Bowring, vol. II, Edimburgo, William Tait, 1843, p. 546).

Sobre este Plano de Jeremias Bentham, cf. o nosso trabalho "O Ideal da Paz e o Utilitarismo: o Europeísmo de Bentham", *Retos de la razon practica: tolerancia, pluralismo y banalidad*, Publicacions de la Universidad de Barcelona, 2002, pp. 463-482.

<sup>37</sup> Jeremy BENTHAM, "A Plan for an universal and perpetual Peace", *op. cit.*, p. 547. Após as proposições relativas à Grã-Bretanha, outras retomam as mesmas razões mas aplicadas à França, de modo a poder ganhar para a sua causa, a união e a paz da Europa.

<sup>38</sup> Immanuel Kant, "Zum ewigen Frieden", *Werkausgabe XI* [doravante, *W. XI*], ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1991. Trad. port., *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70.<sup>a</sup> Cf. Acílio S. E. Rocha, "Filosofia e Ideia da Europa: cosmopolitismo e Paz no "Iluminismo"", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2), Abril-Junho 2002, pp. 223-254 (sobre Kant. pp. 247 ss.).

<sup>39</sup> *W. XI*, p. 211; trad., pp. 134-135. Atente-se nesta argumentação: "Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só)" (*W. XI*, p. 209; trad., p. 132).

<sup>40</sup> *W. XI*, p. 213; trad., p. 137. Dos três artigos definitivos do tratado de paz perpétua, o primeiro, segundo o qual a constituição de qualquer Estado deve ser republicana, incumbe ao direito público interno; o segundo, pelo qual o direito internacional deve basear-se numa federação de Estados livres, pertence ao direito público externo; o terceiro, corresponde a uma espécie inédita.

Cf. ainda Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Ed. Sistema., 1991, p. 182. Cf. também Martin C. Ortega, "Recuperar a Vitoria", *Isegoria*, n.º 16. Maio 1997, p. 168.

<sup>41</sup> "Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estrita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia dum direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua (...)". W. XI, pp. 216-217; trad., p. 140.

<sup>42</sup> Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, intr. e notas de Michel Porret, Genebra, Librairie Droz, 2000, pp. 105, 74.

<sup>43</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, "Lettre XXIV", Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), p. 165. *Cartas persas*, tr. de Franco de Sousa, intr. Jacques Roger, Lisboa, Editorial Estampa, 1989, p. 55.

A fala citada sai da boca de um dos dois viajantes, numa suposta troca de correspondência de dois interlocutores persas, em andanças por Paris, desejosos de "se instruírem nas ciências do Ocidente. Noutra Carta, mais adiante, o viajante constata: "os ministros sucedem-se e destroem-se aqui como as estações: em três anos vi mudar quatro vezes de sistema sobre as finanças" ("Lettre CXXXVIII", p. 338; trad., p. 208).

<sup>44</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier, 1973, IX-1, pp. 141-142.

<sup>45</sup> O título completo e o nome dos autores apresentam-se assim: *De la réorganisation de la société européenne* ou *De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale*, "par M. le Comte de Saint-Simon et Augustin Thierry son élève", aparecido em Outubro de 1814, em Paris, "imprimé chez Adrien Egron, rue des Noyers, n.º 37".

<sup>46</sup> Cada nacionalidade manteria a sua bandeira enquadrada numa bandeira comum – o que poderá significar que Comte não as queria fundir, mas apenas uni-las –, que teria inscritas as divisas positivistas, "ordem e progresso", dum lado – o que agradaria aos homens –, enquanto, do outro, a divisa "viver para o outro", seduziria as mulheres, propondo ainda a criação duma marinha e da moeda única.

<sup>47</sup> P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif et oeuvres diverses sur les problèmes politiques européens* [1863], *Oeuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959. Tr. port., *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*, Lisboa, Edições Colibri, 1996.

<sup>48</sup> Victor Hugo, "Le Rhin", em *Voyages*, Paris, Robert Laffont, p. 429.

<sup>49</sup> Cf. o nosso estudo "Europa, entre filosofia e política, em Ortega y Gasset", *Europa: mito e razón*, Universidade de Santiago de Compostela, 2001, pp. 25-40. Sobre alguns dos tópicos em referência, cf. o nosso trabalho, "Filosofia da Europa: Questões sobre Europa", *Diacritica*, 17 (2) 2003, pp. 7-72.

<sup>50</sup> Cf. L.F. Barreto, *Os Descobrimentos e a ordem do saber*, Lisboa, Gradiva, 1987, pp. 10-13.

<sup>51</sup> Fernando Namora, "A pretexto de Camões", em *Camões e a Identidade Nacional*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 60.

<sup>52</sup> Vítor Aguiar e Silva, "Prefácio", in: Luís de Camões, *Os Lusíadas* [fac-simile da edição *princeps*, Sociedade Martins Sarmento], Braga, Universidade do Minho, 2004, pp. XXXVI-XXXVII.

<sup>53</sup> Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 3.ª ed., 1990, p. 88.

<sup>54</sup> Jorge Borges de Macedo, "História e Doutrina do Poder n'Os Lusíadas", em *Garcia de Orta* [edição comemorativa do IV Centenário da publicação de "Os Lusíadas"], Lisboa, 1972, pp. 348-373. Cf. também, do mesmo autor, *A Expressão do Poder em Luís de Camões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

<sup>55</sup> Jorge Sena, em *Camões e a Identidade Nacional*, op. cit., p. 33 ss.

<sup>56</sup> António Sérgio, *Ensaio*, t. IV, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1981, p. 79.

<sup>57</sup> Cf. Gérard Vindt, *500 ans de capitalisme: la mondialisation de Vasco da Gama à Bill Gates*, Paris, Éd. Mille et une Nuits, 1998.

<sup>58</sup> Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação e outras obras*, pref. de A. J. Saraiva, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1961, L. I, cap. 1.

<sup>59</sup> António Vieira, "Sermão da Primeira Domingo da Quaresma", *Obras Completas do Padre António Vieira: Sermões*, vol. I, t. III, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, p. 19.

<sup>60</sup> Cf. António Vieira, "Voto sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios", em *Obras escolhidas*, vol. V, ["Obras várias" (III), "Em defesa dos Índios"], pref. e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, pp. 340, 341-342.

<sup>61</sup> Cf. Verney e o Iluminismo em Portugal [Actas do Colóquio "Verney e a Cultura do seu Tempo"] Braga, Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 1995. Sobre algumas dessas figuras, cf. Norberto F. Cunha, *Elites e académicos na cultura portuguesa setecentista*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, que revela novos aspectos e dados acerca da nossa ilustração setecentista.

<sup>62</sup> Fernando Pessoa, *Mensagem e outros poemas afins*, intr., org. e biobibl. de António Quadros, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2.ª ed., p. 99.